

DIÁLOGOS E SINCRETISMOS NA ATUALIDADE: O GLORIOSO SÃO SEBASTIÃO VISITA O MANSU NANGETU DURANTE TREZENA DE SANTO ONOFRE

Selma de Sousa Brito

Por mais de 10 anos, a imagem peregrina do Glorioso São Sebastião de Cachoeira do Arari deixa seu município, Cachoeira do Arari, localizado na mesorregião do Marajó (conhecida como Ilha do Marajó), para ir em peregrinação aos domicílios a diversas cidades do Estado do Pará. São Sebastião, conhecido em Cachoeira do Arari como o padroeiro dos vaqueiros e fazendeiros da região é festejado com uma grande festa no mês de janeiro, que acontece a mais de cem anos na cidade. Hoje a festividade de São Sebastião é considerada como patrimônio cultural do Estado. No entanto não é tratar da festividade de São Sebastião o intuito deste trabalho, mas sim, uma das suas visitas, dentre milhares realizada ao longo de anos. Esta visita em específico ocorreu no terreiro de Candomblé de nação Angola denominado Mansu Mansubando Kekê Neta, ou só Mansu Nangetu.

Nesse aspecto, o presente trabalho abordará os desdobramentos do que hoje pode se chamar sincretismo religioso, principalmente nas tentativas de negação que pesa sobre o termo e os sujeitos que não se querem mais sincréticos. Assim, a negação do sincretismo não está na negação por si mesmo, mas nos valores que representam hoje, da leitura do fenômeno religioso que não nos permite vê-lo [o sincretismo] sem suas múltiplas reinterpretações, ainda mais na religiosidade brasileira, porosa na sua essência e apta a operações híbridas nos seus códigos e simbolismos (PEREZ, 2005, p.30).

Os diálogos ao qual me refiro no título está relacionado a tentativa mesma de convivência inter-religiosa diante de um grupo religioso, no caso mais específico um terreiro de Candomblé para com as diversas ramificações do Catolicismo: nas rezas, folias e ladainhas de santos principalmente. Seria óbvio (e histórico) esses contatos, Candomblé e Catolicismos, não fosse o atual processo de dessincretização pelo qual algumas religiões de matriz africana vem se impondo, mas que no terreiro em questão, dessincretismo e africanização é bastante ambíguo, considerando a política de boa vizinhança entre afro-religiosos com outras religiões,

tornando-se imanente ao processo de visibilidade e representatividade no cenário religioso local.

Como analisa Hoornaert (1977, p.43), é preciso “mergulhar estes significantes no conjunto maior da vida concreta e de seus condicionamentos”, ou seja, nos sentidos dos símbolos católicos e afro-católicos no contexto mais amplo de significados dentro do Mansu Nangetu e sua mãe-de-santo, Mam’etu Nangetu. Dos duplos sincretismos do ontem, representado tanto pelas religiões de matriz africana, focalizada aqui pelo candomblé angola e pelo catolicismo popular, apercebe-se, em primeira instância, um diálogo intercultural e religioso, em que ambos se colocam em lados extremos, não necessariamente opostos.

Seguindo uma lógica própria de significantes religiosos, a visita do Glorioso São Sebastião ao Mansu Nangetu durante a trezena de Santo Onofre exprime bem a complexa identidade religiosa brasileira, a de *composição* “dentro de uma totalidade “encantada” de “todos os santos”, *incluindo* sempre aqueles de sua preferência, numa ação *complementar* infinita” (CAMURÇA, 2009, p.176), o que nessa realidade empírica não perpassa pelo sentimento de dupla pertença. Os dois grupos religiosos ali presentes, jamais se identificariam como católicos e candomblecistas ao mesmo tempo, mas pelos ajustamentos e trocas simbólicas, notamos os graus de imbricamentos e influências mútuas, presente nos símbolos, presente nos discursos.

A visita do Glorioso São Sebastião aos domicílios belenenses, assim como de outros municípios do Estado é organizada por um grupo de foliões da Irmandade dos Devotos do Glorioso São Sebastião (IDGSS). A saída do santo da cidade de Cachoeira do Arari se deve principalmente pela necessidade dos devotos do santo que por motivos diversos saíram de sua cidade natal, mas continuam com seus vínculos a cidade e a devoção do santo local. Outro motivo se deve também para a arrecadação de dinheiro para os festejos do santo em Cachoeira do Arari, que acontece anualmente no mês de janeiro a partir da segunda quinzena. Assim, a esmolação como uma prática comum para folias de santo, antecede a festa propriamente dita.

Quanto à trezena de Santo Onofre que ocorre anualmente no Mansu Nangetu, é uma prática da família de Mam’etu Nangetu, que mesmo com todo esforço, tenta não deixar tal tradição se acabar. O esforço a qual me refiro se dá mais pela questão do conflito religioso empreendido por parte de Mam’etu, já que enquanto sacerdotisa de candomblé busca o máximo possível levar o Candomblé, mas do que como religião somente, mas também como

estilo de vida (AMARAL, 2005). Contudo, sendo a trezena uma tradição familiar, a tradição deve permanecer e ser passada adiante. Esta família formada por nordestinos juremeiros, e a trezena praticada por sua bisavó, que passou para sua avó (mestre juremeira), por sua vez repassou a Nangetu.

Onde essas duas práticas se estreitam? O terreiro acaba por ser o *locus* desse estreitamento. Mas, em que medida tais contatos e diálogos não se inter-relacionam, como querem os devotos de São Sebastião, Santo Onofre e Candomblecistas?

A visita

Quarta-feira, 08 de junho de 2011 a imagem peregrina de São Sebastião chegou ao terreiro trazendo muita chuva, como que prenunciando sua chegada. Estava previsto para as dezenove horas, mas como tão aguardado, só chegou às dezenove e quarenta da noite. Mam'etu Nangetu, como mãe-de-santo do terreiro e dona daquele domicílio fez as honras ao santo. Deveria como de praxe na ritualização da peregrinação, buscar o santo na última casa em que se rezou a ladainha, mas para facilitar e mesmo dinamizar o cortejo, o santo chegou de carro tipo Van, por isso Mam'etu foi buscá-lo no carro, estacionado a porta do terreiro.

O grupo de rezadores e violeiros, chamados de foliões de São Sebastião, formado por cinco homens prontamente entregaram o Glorioso São Sebastião as mãos de Mam'etu e logo se aprumaram com seus instrumentos. No terreiro, os filhos-de-santo e devotos de São Sebastião ali presentes olhavam tudo atentamente, formando um grande caminho para o santo passar, mais atrás, os violeiros entoavam folias (cânticos) em homenagem ao santo no pequeno percurso da entrada da casa ao pequeno altar improvisado no terreiro. Por sua vez, a casa já se encontrava em clima de rezação, já que a visita de São Sebastião não chegou num dia qualquer. Veio para a Trezena de Santo Onofre que ocorre no terreiro por 13 dias consecutivos do ano do mês de junho (neste ano a trezena aconteceu do dia 31 de maio a 12 de junho). Assim, o encontro não se deu somente da imagem peregrina de São Sebastião e o povo-de-santo do Mansu Nangetu, mas também com Santo Onofre, santo de devoção e tradição da família de Mam'etu. Este já se encontrava no seu pequeno altar na parede lateral do salão principal, quase na entrada do terreiro, assim as boas vindas foram duplas, dos devotos de São Sebastião e dos devotos de Santo Onofre presentes ali no terreiro.

Mam'etu Nangetu carregou o santo, um santo de proporções pequenas, mais ou menos 30 centímetros, que estava dentro de um oratório de madeira, nas mesmas proporções do santo. Seguindo o caminho chegou à pequena mesa que serviria de altar para as futuras rezas, ao fundo do salão. No altar improvisado já havia outro São Sebastião. Era o São Sebastião de Mam'etu. Também era uma devota deste santo. Mam'etu colocou o Glorioso ao lado do seu santo de casa. Lado a lado, as imagens se contrastavam. Um era mais claro, o outro mais moreno. Um de feições européias, o outro mais afro-ameríndio. Um era o Glorioso São Sebastião de Cachoeira do Arari e o outro era o santo de devoção de uma sacerdotisa de Candomblé. Porém, ambos estavam enfeitados com fitas de cetim representando a devoção de seus fiéis (Figura 1).

Na organização do salão, existiam cadeiras de cada lado e ao fundo, a comitiva se sentou de um lado do salão, e Mam'etu Nangetu junto com alguns filhos-de-santo sentaram do outro, nem todos na cadeira, já que pela hierarquia do terreiro alguns filhos deveriam se sentar ou no chão ou no banco abaixo dos filhos mais graduados e de outras Mam'etus e Tatas ali presentes. Os devotos e convidados sentaram nas cadeiras reservadas ao fundo, mas que ficavam de frente para o altar.

Uma senhora, membro da IDGSS e uma espécie de relações públicas dos foliões de São Sebastião, deu início aquele evento, primeiro explicando sobre a devoção ao santo que acontece no município de Cachoeira do Arari, depois expondo os motivos que os fizeram expandir suas peregrinações para outros municípios. Só em Belém, neste ano, a comitiva visitou mais de 60 domicílios, quase dois por dia, na sua 10ª peregrinação. Na cidade permaneceriam do dia 12 de maio ao dia 12 de junho, visitando domicílios de devotos do santo, instituições públicas, entidades não-governamentais, entre outras. Assim, o terreiro foi mais um lugar em que, a pedido do dono do domicílio por meio de uma ligação telefônica, o Glorioso São Sebastião foi prestigiar e ser prestigiado pela família ali residente, no caso, uma família-de-santo.

Continuando nas explicações, a senhora também falava sobre como se procedia àquele ritual, desde o modo de rezar, o momento em que cada um iria até o santo fazer o pedido e dar uma oferta, até os ritos finais, que consistia no jantar oferecido pelo dono da residência, e a prescrição deveria ser que somente o homem da casa deveria se sentar a mesa junto com os foliões, no caso os cinco rezadores.

Com as explicações proferidas, o grupo de rezadores se colocou a postos em frente ao santo, formando uma meia lua, de costas para o público, mas, como dito, de frente para os santos. Antes disso, algumas mulheres do IDGSS distribuíram alguns panfletos para o público presente acompanharem a ladainha. Os foliões iniciaram suas rezas. A reza a São Sebastião são ladainhas em latim cantadas, que como se percebe é uma espécie de latim acaboclado. Mesmo que todos ali presentes tenham recebido o panfleto para acompanhar as rezas, fazê-la era muito difícil, não só pelo latim em que elas estavam escritas, mas por todo o modo de falar (acaboclado), o ritmo e a rapidez em que os cinco homens rezadores entoavam aquelas ladainhas.

As ladainhas cantadas duraram em torno de quarenta minutos e ao fim, os foliões cantaram mais folias do santo, cada por um acompanhado de um instrumento: três violões, um triângulo e um tambor de braço tocado na horizontal. Começaria agora o momento em que cada um ali presente iria até o santo, fazer seu pedido ou agradecer alguma graça, e caso quisesse fazer alguma oferta (em dinheiro), o cesto estava ao lado dos santo. Como na tradição do grupo, os homens vão primeiro, e o dono da casa, em primeiro lugar. Como a dona da casa é Mam'etu Nangetu, ela pediu para que seu filho (biólogo) fosse representá-la, para não quebrar a tradição de todo o ritual. O mesmo aconteceu no momento do sentar-se a mesa do jantar.

Uma fila de homens se formou a frente do santo, e cada um foi lá, se ajoelhou, fechou os olhos diante dele e fizeram algum tipo de pedido, depositavam a oferta (em dinheiro), despediam-se fazendo o sinal da cruz. A fila das mulheres era longa, afinal, boa parte do público ali presente era de mulheres. Mam'etu foi a última a ir até o santo. Como na tradição da reza, o último deve enrolar as fitas do santo, para guardar todos os pedidos feitos sobre elas (figura 1).

Figura 1. O Glorioso São Sebastião e O São Sebastião de Mam'etu Nangetu. Depois dos pedidos, as fitas do Glorioso foram enroladas.
Fonte: Selma Brito, 2011.



Terminado esse momento dos pedidos, todos retornaram aos seus lugares, inclusive os foliões voltaram para frente do santo para conduzir o encerramento da ladainha. A ladainha encerrou com folhas de São Sebastião, ao som dos instrumentos dos cinco rezadores. Eles, os foliões, que não falaram no início com as pessoas da casa, no final, somente agradeceram pelo convite e a oportunidade de estarem presentes ali.

O momento alto desta visita, pelo qual o presente trabalho se objetiva analisar, se dá na situação em que o membro do IDGSS, a mesma senhora do início da ladainha, se levanta para fazer os agradecimentos. Mam'etu Nangetu também se levanta. Ambas estão frente a frente e ao meio as duas imagens de São Sebastião. A Senhora, fala um pouco sobre o Glorioso São Sebastião, sobre as graças, seu poder de intercessão sobre os devotos, dentre outros atributos do santo. Mam'etu, fala do seu lugar, ou seja, da sua religião, dizendo que São Sebastião fora sincretizado com o Orixá Oxossi, e no rito Angola, sua prática religiosa, é sincretizado com o Inquice Mutalambô, justamente o inquice que cuida dos rebanhos, das florestas. Mam'etu reafirmou nesse momento a força de suas divindades, seu poder, principalmente que estas sempre fazem o bem. Assim, também agradeceu ao grupo de foliões de São Sebastião por terem ido ao seu terreiro, mostrando que o respeito e o diálogo inter-religioso é possível.

Os direcionamentos finais da visita se deram com o sentar-se a mesa dos cinco foliões e o filho de Mam'etu. O jantar foi servido para os seis homens. Os demais presentes no terreiro espalharam-se pelo salão, aguardando que algo fosse servido, inclusive as próprias mulheres foliões, já que estas também não se sentam a mesa. Na cozinha as filhas-de-santo organizavam as bandejas para servirem as pessoas.

Passavam das 9hs e 30min quando fui embora, e o santo ainda estava no terreiro e os foliões ainda estavam sentados na mesa. De acordo com um membro do IDGSS, o término da visita se daria com um cântico de despedida e Mam'etu deveria levar o santo até o carro. O carro seguiria para a residência em que o grupo estava hospedado na cidade, para uma noite de descanso, já que no outro dia, mais visitas O Glorioso faria.

O Mansu Nangetu

O Mansu Mansubando Kekê Neta é um terreiro de Candomblé de nação Angola, dirigido pela sacerdotisa Oneide Monteiro, mais conhecida como Mam'etu Nangetu. Seu espaço sagrado, também abriga o Instituto Nangetu, uma associação de “Tradição Afro-religiosa e Desenvolvimento Social”, como eles a intitulam. E é nesse espaço, multidimensional e plural que manifestações de cunho cultural, social, político e religioso acontecem.

É no terreiro que se vive a religião e compreende-se todo um complexo mítico-religioso representado nos símbolos, signos, valores, modo de vida e cotidianidade e a apropriação de bens e práticas relacionados ao ethos do grupo, caracterizando assim um estilo de vida próprio como Rita Amaral (2005, p.26) afirma:

ele organiza esse estilo a partir da ênfase numa vivência estético-lúdico-religiosa do mundo, convivendo com a ética econômico-política da sociedade urbana capitalista, pautada pelos valores do trabalho e do consumo, por relações de poder.

É nessa dinâmica envolvente, mundo religioso e uma sociedade urbana que o Mansu Nangetu esgota as possibilidades de inter-ligação desses “dois universos”. Desvela os esforços de permanência de uma religião que apesar de não ser de negros e para negros apenas, ainda é estigmatizada nos seus ritos, crenças e práticas religiosas. Mam'etu Nangetu, na tentativa de diminuir os abismos ainda existentes trava uma luta contra a intolerância religiosa

apropriando-se das próprias “regras do jogo” como fonte de estratégias de grupo. Regras essa que impulsionam novas condutas e modos de ação dentro de um campo religioso mais amplo, incluindo além das religiões afro-brasileiras, também igrejas cristãs e outras de vertente mais alternativa e, claro, destas em disputas extra e intra grupo religioso.

A representatividade alcançada por Mam’etu Nangetu e seu terreiro extrapola os limites geográficos e espaciais de sua casa de culto, principalmente porque recria uma imagem pública e social, mais diacrítica com os símbolos da religião e também de um conjunto de valores e capital simbólico angariado ao longo de anos como: informatização, formação intelectual, usos de linguagem mais formal (dependendo de com quem se fala), informação por meio das mais variadas mídias, redes sociais e de amizades, “usos” da cidade, entre outros. São elementos, essenciais da perspectiva do direito do cidadão, mas que chegam ao terreiro modificando e transformando criticamente a identidade de grupo.

Nesse sentido, o Mansu Nangetu/Instituto Nangetu abriga uma série de atividades voltadas para o social como distribuição de cestas básica, oficinas profissionalizantes como a de “Introdução à Tranças Nagô”, distribuição de brinquedos a crianças carentes, grupo de capoeira, palestras diversas sobre saúde. No campo político, o espaço do Mansu também é cenário de reuniões do Fórum Permanente dos Umbandistas e Afro-religiosos do Estado Pará, do Comitê inter-religioso do Estado do Pará, com parceiros como OAB/PA, candidatos políticos e já eleitos dentre outros agentes de instituições governamentais e não-governamentais. No campo cultural, o Instituto mantém a seis anos o Cineclube Nangetu, cadastrado no Conselho Nacional de Cineclubes (CNC) e parceria com a ParaCine (Federação de Cineclubes do Pará), exibindo toda sexta-feira uma sessão de filme para o público do terreiro e comunidade do entorno.

Além dessas atividades, o Mansu/Instituto criou um Blog para atualização e informação de tudo que acontece no espaço do terreiro, desde atividades religiosas como as cerimônias públicas e ritos mais privativos do Candomblé até atividades como as supracitadas. Participações ativas do grupo em eventos fora do terreiro são noticiadas também, principalmente quando estes envolvem a visibilidade da religião.

Contudo, dentre muitas atividades que acontecem no Mansu Nangetu, apresento de forma mais detalhada, e que tem como objetivo analítico deste trabalho, a Trezena de Santo Onofre. Atividade que acontece todo ano como prática de uma tradição familiar de Mam’etu

Nangetu. Quando me refiro à tradição, diz respeito primeiro porque Mam'etu assim a intitula e, segundo porque faz parte de uma prática transmitida de geração em geração entre sua família materna, de pelo menos três gerações ascendentes.

A Trezena de Santo Onofre e também Santo Antônio é um momento de encontro para orações e rezas cantadas (ladainhas) por 13 dias consecutivos. Este ano, a Trezena realizada no Mansu Nangetu contou com a presença de um grupo de rezadores do Terreiro Estrela Guia, um terreiro de Tambor-de-Mina. O grupo de rezadores veio participar dessa corrente, principalmente para ensinar e perpetuar outra tradição, a prática de rezar em latim caboclo, na metodologia do aprender praticando como eles mesmos definem. Desse modo, afora outros anos, esse ano de 2011, a Trezena de Santo Onofre foi conduzida por Pai Esmael e alguns filhos-de-santo de seu terreiro.

Essa Trezena possui um grau de importância para o Mansu principalmente porque este evento faz parte do calendário cultural da casa, englobando aí não apenas o religioso, separado das práticas afro, mas também a abertura dos festejos juninos, com o conhecido Tacacá de Santo Onofre distribuído ao som de música junina e danças de Quadrilha e Bois e banhos de cheiro. Festa que acontece no último dia da trezena. Neste ano a Trezena aconteceu do dia 31 de maio a 12 de junho, dia de Santo Onofre. Por ser um santo que traz sorte financeira, patrono da fortuna, muitos participam da ladainha para pedidos também de ordem financeira.

A Trezena de Santo Onofre no Mansu Nangetu se torna peculiar por muitos elementos que se agregam a essa prática de reza do catolicismo popular, primeiro por seus rezadores, a maioria povo-de-santo, depois pelo conjunto ritual que se agrega ao ato de rezar para o santo.

Perto das 19 horas, hora de início da reza, começam a chegar pessoas no terreiro. Timidamente, se aproximam do santo, fazem uma “meia” genuflexão e tiram de dentro da bolsa ou de alguma sacola, uma garrafa de cachaça. Colocam-na perto das outras, já postas por Mam'etu Nangetu. Um pouco mais adiante, escolhem algumas moedas, geralmente de valor monetário baixo, já que o que vale é o valor simbólico, espalham sobre um prato aos pés do santo (Figura 2). Escolhem algum lugar para sentar dentre os disponíveis no espaço e aguardam a ladainha começar.



Figura 2. Santo Onofre (esquerda); Detalhe das moedas ao pé do santo e para as garrafas de cachaça (direita).
Fonte: Selma Brito, 2011.

As pessoas que vão para algum dos dias da Trezena, na maioria das vezes não possuem nenhum tipo de relação com o terreiro nem mesmo com Mam'etu Nangetu. Vão porque ouviram falar e por devoção a Santo Onofre. Ou então, passam a partir daí ter alguma relação com o terreiro. Além de a maioria não frequentar todos os dias da Trezena.

Um dos ritos que fazem parte da Trezena e que concluem os ritos da noite, é ir até uma encruzilhada, a mais próxima e todas diferentes, ou seja, deverão ser treze encruzilhadas, para os 13 dias de rezas para despachar os pedidos feitos a Santo Onofre. Neste momento, passa-se as garrafas de cachaça no corpo, palma dos pés e mãos principalmente e logo em seguida quebram-nas. Neste momento, quem tem fé no santo, reafirma os pedidos. Junta-se os cacos de vidro e coloca-se em algum lixeiro e o rito está encerrado. Pelo menos por esta noite.

A Trezena, como já dito, encerra com uma grande festa junina. Neste momento, toda uma comunidade de afro-religiosos de outros terreiros e amigos vai a esta noite para prestigiar Mam'etu Nangetu. Mas do que o Santo, Mam'etu e seu Terreiro são o foco da atenção nesta noite. O Terreiro, de portas abertas para a vizinhança atrai olhares dos vizinhos e comunidade do entorno, seja para assistir as apresentações de danças juninas ou para comer as comidas típicas do mês de junho que são distribuídos a todos ali presente.

No Mansu, Santo Onofre e São Sebastião: sincretismos na atualidade

Em *Repensando o Sincretismo*, Sergio Ferretti expõe certa preocupação ao lidar com o tema do sincretismo, afirmando que este “é um tema confuso, contraditório e ambíguo. Muitos não gostam, recusam-se a abordá-lo e evitam mesmo o uso da palavra” (FERRETTI, 1995, p.87). De fato seus usos, seja numa análise mais conceitual ou na perspectiva mais empírica é bastante confuso e quando passa-se para o senso comum, “ser sincrético” soa quase como uma ofensa. Contudo, sabe-se que todas as sociedades, culturas e religiões são sincréticas se olharmos do ponto de vista de que não existe nada puro. Desse modo, sincretismo acaba por ser um processo inevitável de trocas simbólicas, de pessoas, povos, sociedades em contato. Nada se manteve intacto ou isolado ao longo dos anos e dos tempos.

Apesar dessa premissa, um tanto manifesto para a antropologia, têm-se que os sincretismos hoje, mas do que a questão da sobrevivência e resistência, geralmente presentes no âmago dessa discussão, toma os indivíduos como agentes que fazem suas escolhas, claramente envolvidos nos processos de trocas, que neste trabalho pode ser visto como uma necessidade de presença e convívio, no nível das relações interpessoais e que regem suas ações e movimentações. Claro que o clássico processo de sincretização afro-católico ainda reverbera sobre estes, mas qual o peso se tem sobre o contexto aqui analisado? Santo Onofre e São Sebastião no Mansu Nangetu não são mais as “máscaras coloniais” do período escravista, mas seus significantes ainda preservam algum significado sobre todo esse contexto.

O Mansu Nangetu, como descrito, é um espaço plural no âmbito das atividades que a família-de-santo desenvolve em prol da visibilidade e respeitabilidade de seu terreiro, mas que ao mesmo tempo desenvolve uma nova postura do sentido religioso e da identidade do grupo. Mas o que é perceptível neste na atualidade neste terreiro, em parte é fruto do processo histórico pelo qual Prandi (1998) divide em três momentos: sincretização com o catolicismo; do branqueamento com o surgimento da umbanda; e da africanização. Com pouco mais de duas décadas, o Mansu vem reorientando e ressignificando cada um desses momentos de acordo com sua realidade e necessidade.

“Eu fico muito triste e chateada quando ouço meu povo se dizer católico”, Mam’etu em várias de nossas conversas repete essa frase dos modos mais variados, se referindo ao povo-de-santo que ainda não considera as religiões afro-brasileiras como religião de fato, e o catolicismo ainda ser um fardo até na auto-identificação religiosa mesmo na atualidade, não

sendo o catolicismo mais “a grande e única fonte de transcendência” (PRANDI, 1998, p. 155). Uma frase como essa merece toda uma análise sociológica e histórica dos processos ideológicos de dominação de uma religião e uma cultura como a européia sobre as mentalidades, porém, esta frase também mostra certo grau de consciência e mesmo das reelaborações de significados religiosos que Mam’etu Nangetu lida no seu dia-a-dia.

A trajetória religiosa de Mam’etu Nangetu responde um pouco disso. Esta sacerdotisa nasceu em uma família de mestres juremeiros no nordeste, mas que se mudaram para a cidade de Belém em 1943, incorporando assim ao seu ethos religioso, um pouco das pajelanças amazônicas. Por ter uma mediunidade aflorada desde a infância, Mam’etu Nangetu, ou Oneide, passou por diversos centros espirituais: centro espírita, umbanda, mina, igreja católica, etc. A maioria para uma possível cura dessa mediunidade. Mas com o passar dos anos, o controle da sua mediunidade fora o caminho mais eficaz para uma convivência harmoniosa consigo mesma. Na década de 1980 se inicia no Candomblé de nação Angola. Na mesma década abre seu próprio terreiro, tornando-se Mam’etu ria Nkisses Nangetu uá Nzambi. Carisma religioso se alia ao seu carisma para a representatividade política de seu grupo de interesse, angariado ao longo de duas décadas como mãe-de-santo.

Contudo, como encarar a visita do Glorioso São Sebastião ao Mansu? E as ressignificações rituais em torno da Trezena de Santo Onofre? E, principalmente, no conjunto dos significantes dos símbolos religiosos aqui expostos, quais os sentidos dos símbolos “católicos” e/ou afro-religiosos?

Seguindo a linha analítica de Hoornaert (1977), há claros condicionamentos que envolvem o conjunto desses significantes na vida concreta desses sujeitos (Mam’etu Nangetu, filhos-de-santo, devotos em geral, etc.) e na estrutura religiosa como um todo. Há também, como é perceptível interesses envolvidos, formando assim um pouco da performance do Mansu, no sentido que Coelho (2004) dá ao termo: “as performances atualizam o imaginário, desenvolvendo gestos e posturas corporais e, ao mesmo tempo, (re)criando formas de pôr-se no mundo”.

Assim é que os símbolos expostos engendram uma lógica própria. Os santos (São Sebastião e Santo Onofre) estão inseridos numa rede de significados que Mam’etu Nangetu faz questão de colocá-los em separados, mesmo que nem sempre sejam tão separados assim. O passado/presente com o catolicismo não é esquecido, muito pelo contrário, é posto em pauta

no momento das “explicações”, santo é santo, orixá é orixá e inquice é inquice, mesmo que seja evidenciado os paralelismos existentes (Mam’etu fala dos sincretismos), a “mistura”, jamais. Pela prática ritual, ninguém no terreiro cultua santo e inquice ao mesmo tempo, nem se diz católico. O santo tem o seu lugar, num conjunto macro de símbolos religiosos dissociado do Candomblé. No caso do Mansu, fazem parte do enredo religioso de Mam’etu Nangetu, enredo particular, e por isso as imagens ficam guardadas das dependências privativas do espaço que congrega todo o terreiro, jamais expostas.

Para os foliões, a crença no seu santo, O Glorioso São Sebastião, constitui um elemento de fé, devoção e entrega, pois passam boa parte de suas vidas, o cotidiano, em dedicação ao santo e a IDGSS. A peregrinação a uma residência que também é um terreiro de tradição afro-religiosa não constitui um obstáculo, mas relações de contato que envolve certo grau de diplomacia de ambas as partes. E naquele momento conhecer o seu lugar religioso era imprescindível. Para o público ali presente, o lugar religioso não era um elemento constitutivo, já que para boa parte deste público, permeava a relação de oferta e procura, de clientes em um mercado religioso.

Já os ritos que fazem parte da Trezena de Santo Onofre apresentam, usando os sinônimos de sincretismo analisado por Ferretti (1995, p.91): separação, mistura e convergência. Separação, quando Mam’etu diz que essa Trezena não faz parte das práticas religiosas de seu terreiro; Mistura, quando se vê certos rituais que são típicos dos ritos afro-religiosos sendo utilizado no intento da Trezena, como o uso de cachaças e idas a encruzilhadas; e convergência, quando se têm claramente a adaptação de dois ethos religiosos, afro e católico, sendo o afro e o católico de hoje, já tão reelaborados e ressignificados quanto a Trezena de Santo Onofre praticado no Mansu, mas ainda assim distinguíveis.

Mensurando os significantes dessas práticas no Mansu e para Mam’etu Nangetu a luz da discussão sobre sincretismo é que em primeiro lugar, não se tem como observar essas manifestações apenas no nível do social e cultural, ou seja, como fazendo parte de uma dimensão da vida social de todos, do viés multiculturalista, mas sim perceber que Santo Onofre e São Sebastião (não o Glorioso São Sebastião), possuem valor religioso para Mam’etu Nangetu. Segundo, esse valor religioso não vem do nada, sua trajetória religiosa engloba realidades míticas e crenças de outras estruturas religiosas, mas que é necessário manter no plano pessoal; terceiro, separar crenças e práticas no Mansu, advém de uma performance que

tem a ver com o atual contexto político das religiões de matriz africana, em que prestígio simbólico e reconhecimento social são elementos chaves para as novas demandas da religião, desse modo,

o sincretismo não faz mas sentido e para muitos dos adeptos do candomblé, sobretudo sua liderança mais esclarecida (em todas as partes do Brasil), retirar dessa religião afro-brasileira os elementos católicos faz parte desse retorno à origem, dessa volta a África, que é uma retomada de símbolos religiosos e não o desejo de retorno às condições de vida do negro, do escravo, do antigo. (PRANDI, 1998, p.164)

Por ultimo, e o que talvez possa ser uma tendência mais complexa e global, tem a ver com a própria dinâmica da sociedade e das religiões na contemporaneidade, de alargamento do convívio religioso e do diálogo inter-religioso entre aquelas que possuem o sentimento de inter-relação. A lógica simbólica interna que predomina sobre as práticas religiosas, torna-se imperativo para manutenção e reprodução da identidade de grupo. Assim, os sincretismos da atualidade estão mais nos contatos inevitáveis, intencionais ou não, e nas transformações ocorridas a partir deles, não propriamente sobre a estrutura religiosa em si, mas sobre os indivíduos, do que pela fusão pura e simples. Nesse sentido retorna-se ao sujeito como fonte das suas significações e ressignificações.

Notas:

¹ Tanto o processo de dessincretização quanto o de Africanização não serão abordados com profundidade neste trabalho, tendo em vista que essa discussão, bastante polivalente, não é uma temática recorrente no terreiro de Mam'etu Nangetu. O que mais se aproxima desses significados no campo religioso aqui apresentado, será a necessidade do grupo religioso de Mam'etu Nangetu em preservar as "tradições", ou seja, discurso e prática que já bebe ou bebeu na fonte da Africanização e dessincretização, assim, será pelo viés da "tradição" que tangencialmente abordarei tais processos.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, Rita. Xirê! O modo de crer e viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2005.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e "guerras santas": dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. Revista USP, São Paulo, n. 81, p. 173-185, março/maio 2009.
- COELHO, Merilane Pires. "E vem chegando as entidades": um estudo sobre o panteão religioso do Vale do Amanhecer em Canidé-CE. XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda – 12 a 15 de junho de 2004.

- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.
- HOORNAERT, Eduardo. Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo. Revista de cultura Vozes, Ano 71, v. LXXI, setembro, nº 7, 1977.
- PEREZ, Léa Freitas. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a8-lfreitas.pdf>. Acessado em: 23/05/11.
- PRANDI, Reginaldo. Referencias sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 4, p. 151-167, junho de 1998.